L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

N° 21. — 22 MAI 1958
68e ANNEE — (7e Série)

NOTES DE SPIRITUALITE

SOMMAIRE

I. AUTOUR DE STE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS. — 1. *Manuscrits autobiographiques* (Edit. du P. François de Ste-Marie).
II. AUTOUR DE M. OLIER. — 2. *Traité des Saints Ordres* (En est-il l'auteur ?)
III. AUTOUR DE FÉNELON. — 3. L. Cognet, *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet.* — 4. Fr. Varillon, S. J., *Fénelon. Œuvres spirituelles.* — 5. Id. *Fénelon et le pur amour.*
IV. AUTOUR DE SAINT FRANÇOIS DE SALES. — 6. Dom Idesbald van Houtryve, *S. François de Sales peint par lui-même.* — 7. Maurice Henry-Coüannier, *S. François de Sales et ses amitiés.* — 8. E. Le Couturier, *Lettres de direction et spiritualité de saint François de Sales.* — 9. Vinautas Balciunas, *La vocation universelle à la perfection chrétienne selon saint François de Sales.*

I. — AUTOUR DE SAINTE THERESE DE L'ENFANT-JESUS

1. Manuscrits autobiographiques. — XX + 350 p. (14 × 19), 1200 fr. Lisieux, Office central ; ou Paris, Edit. St-Paul, 1957.

1. — Nous avons présenté dans l'*Ami* (6 septembre 1956, p. 523-527) l'édition, en quatre volumes, grd in-8, des manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de Lisieux par le P. François de Sainte-Marie, O. C. D. Nous laissions alors entendre que le même Père ne tarderait pas à donner une édition manuelle imprimée du texte photographié et critiquement présenté dans cette première édition. C'est chose faite depuis quelques mois. Comme il était à prévoir, le succès de cette seconde publication a été foudroyant.

Le contenu de ce livre n'est cependant pas strictement identique à celui qu'a popularisé l'*Histoire d'une âme*. On ne trouvera ici ni la préface qui fait connaître la famille de Thérèse, ni le Chap. XII qui raconte ses derniers jours ici-bas et sa mort, ni les « *Conseils et Souvenirs* » recueillis auprès des religieuses du Carmel après son trépas.

En revanche, cette nouvelle édition commence par une « *Introduction* » et une « *Note critique* » qui donnent la clé du nouveau travail. La division factice, en XI chapitres, de l'*Histoire d'une âme* a disparu. On a rétabli la division en trois documents et on les présente dans l'ordre chronologique de leur rédaction : Souvenirs d'enfance écrits pour Mère Agnès ; Lettre à Sœur Marie du Sacré-Cœur ; — et, comme suite aux souvenirs d'enfance, une série d'aperçus sur la nature de la vie religieuse et sur la charité fraternelle, destinés à Mère Marie de Gonzague. Le premier de ces documents n'a pas gardé la division en chapitres introduite par dom Godefroy Madelaine ; mais on est ici revenu aux trois parties indiquées par la Sainte elle-même (cf. *Ami,* 1950, p. 458-459).

La fin du volume que nous analysons est composée d'appendices : billet porté sur soi par Thérèse le jour de sa profession ; offrande à l'Amour miséricordieux ; histoire de la pécheresse égyptienne convertie et morte d'amour tel que le donnent les « *Vies des Pères du désert* ». Viennent ensuite les *Tables :* chronologie des événements de la vie de Thérèse ; table des citations scripturaires faites dans les écrits autobiographiques ; des citations de S. Jean de la Croix ; de l'*Imitation de J.-C.* ; trois notes de critique textuelle ; table de concordance entre l'*Histoire d'une âme* et la nouvelle édition ; une analyse des manuscrits ; et enfin table des matières.

Le texte ici publié est celui des trois manuscrits tel qu'il a été fixé par les experts qui ont travaillé à l'édition phototypique, avec quelques rares modifications décidées par eux-mêmes à la suite d'une révision faite en commun. La « Note critique » du début du volume donne des indications sur cette révision et sur les artifices typographiques qui permettent de distinguer, dans le texte imprimé que nous présentons, la nature et l'origine des variantes.

Au bas des pages de cet ouvrage courent des notes, peu nombreuses, mais substantielles. Ce sont principalement des références et des indications sur les personnes dont les noms sont cités et sur la date des événements qui sont l'objet de mention ou d'allusion.

Les différences entre cette nouvelle publication des « *Ecrits autobiographiques* » et les dernières éditions de l' « *Histoire d'une âme* » sont très nombreuses et considérables. Certains passages ont été omis par la R. Mère Agnès, surtout dans les récits de l'enfance ; quelques-uns, beaucoup plus rares, ont été ajoutés ; d'autres ont été résumés ; les corrections de style apparaissent constamment. Mais, il faut le rappeler ici (cf. *Ami,* 1956, p. 525-527), Mère Agnès, et « elle seule » avait été mandatée par Thérèse pour mettre au point ses manuscrits en vue d'une publication qu'elle prévoyait : elle avait autorisé sa sœur à « retrancher, ajouter, retoucher, classer, publier », disant à deux reprises : « Tout ce que vous ferez, c'est moi qui l'aurait fait... c'est moi qui le retranche et qui l'ajoute... N'ayez aucun scrupule, aucun doute à ce sujet. »

« Toutes ces modifications, déclare le R. P. François (p. XIV), n'ont pas empêché les âmes de

rejoindre Thérèse *d'une façon authentique*[1] et de se pénétrer de sa *doctrine.* » C'est indubitable ; et c'est l'essentiel. Il ajoute : « Si les brouillons d'une jeune religieuse ne pouvaient être *publiés d'emblée sans la trahir elle-même,* maintenant que cette religieuse est une Sainte canonisée, ils reprennent toute leur valeur et doivent être livrés au public avec une parfaite objectivité », surtout au public dont l'attention est attirée principalement par l'aspect psychologique, historique, littéraire même, de l'enseignement thérésien.

Tel est le sentiment de S. S. Pie XII, qui faisait écrire au R. P. François (p. VIII) : « Le Saint-Père aime à penser que votre publication suscitera un renouveau des études thérésiennes et favorisera une *connaissance toujours plus exacte et plus profonde de la voie d'enfance* que la Sainte *reçut mission* de rappeler à notre monde. »

* *

II. — AUTOUR DE M. OLIER

2. **Traité des Saints Ordres.** Edit. nouvelle et Introduction par J. GAUTIER. — 260 p. (12×18,5). — Paris, Edit. la Colombe, 1958.

2. — Les éditions du **Traité des Saints Ordres** de M. Olier ont été méditées par la plupart des prêtres de langue française au moment de leurs ordinations. Nous souhaitons qu'ils en reprennent une lecture attentive, par exemple à l'occasion de la retraite annuelle, dans cette édition nouvelle, non seulement pour y retrouver, bien présenté par l'éditeur, un texte qui leur est familier, mais aussi pour profiter d'une « *Introduction générale* » tout à fait remarquable, due à M. GAUTIER, directeur au Grand Séminaire de Paris.

Ce qu'on appelle « la spiritualité française » du XVII^e^ siècle se rattache à Bérulle comme à son initiateur, se perpétue avec quelques variantes dans l'Oratoire, dans la Compagnie de St-Sulpice, dans la doctrine de S. Jean Eudes, et chez les évêques, les prêtres et les religieux du grand siècle qui tous ont été influencés par elle. Sa profondeur théologique la rend assez difficile à saisir. M. Gautier, dans son « Introduction générale » (p. 7-56) a parfaitement réussi à en synthétiser les données essentielles, en marquant leur dépendance mutuelle. Nous ne connaissons rien de mieux que ce résumé clair et pénétrant pour qui désire s'orienter dans cette forêt majestueuse, qui invite au recueillement par son mystère. Nous croyons utile d'en donner un aperçu rapide.

Après avoir rappelé brièvement (p. 7-9) la *biographie* de J.-J. Olier (1608 - 1657), M. Gautier expose sa *doctrine spirituelle,* en la replaçant dans son milieu historique (p. 10-56).

Au point de départ, la connaissance du mystère de *la T. S. Trinité,* qui au baptême a imprimé sur l'âme le caractère indélébile du chrétien. C'est à la Sainte Trinité avant tout que doit aller notre *adoration.* Notre condition de créature pécheresse nous rend incapables d'une adoration digne de Dieu. Mais *Jésus-Christ, parfait adorateur,* nous permet de nous en acquitter, pourvu que nous *adhérions fortement* à lui : 1° en nous *désappropriant* totalement de nous-même afin qu'il vive et agisse en nous ; 2° en faisant aussi ce qui dépend de nous pour nous greffer sur lui par l'oraison ; 3° la messe et la communion ; 4° par le devoir d'état accompli en union avec lui ; 5° par l'examen particulier qui doit supprimer ce qui en nous fait obstacle à la pleine adhérence ; 6° par les dévotions : à Jésus-Enfant, modèle pour tout chrétien, — à « l'intérieur de Jésus » (si proche de la dévotion au Sacré-Cœur qui s'épanouira dans cette ambiance spirituelle), — à Marie, aux anges et aux saints.

C'est sur cette base doctrinale que le « Traité » prend son point d'appui pour dire ce qu'est le *sacerdoce.* Le *Verbe Incarné* possède seul, à titre essentiel, le nom et la fonction de prêtre ; mais il a donné ce titre et cette fonction en participation aux prêtres qui sont « *d'autres Christs* ». Leur rôle comme le sien est de porter leur regard « sur Dieu pour le glorifier, sur soi pour se sacrifier, sur les âmes pour les sanctifier. ». De cet exposé d'ensemble, M. Gautier conclut que le fondateur de St-Sulpice mettait vraiment au centre de sa spiritualité le Verbe Incarné, Jésus-Christ-Prêtre, et que Bremond n'a pas été bien inspiré de la caractériser comme « théocentrique ».

L' « *avertissement* » qui vient ensuite présente le « Traité des Saints Ordres ». Il parut en 1675; bien d'autres éditions suivirent, jusqu'à celle de 1896, due à M. Branchereau. La première eut lieu 18 ans après la mort d'Olier. On la croyait intégralement écrite de sa plume, M. Tronson n'y ayant ajouté que de nombreuses citations latines d'auteurs spirituels ou de conciles. Un examen attentif a convaincu M. Gautier que « si *les idées foncières* qui constituent la trame du *Traité des Saints Ordres* doivent être attribuées à M. Olier, *le texte* même du *Traité* tel qu'il se présente aujourd'hui à nos yeux est dû, pour une assez large part qu'il est impossible de délimiter strictement, à la plume de M. Tronson. » Bien plus, celui-ci « n'a pas hésité à modifier à plusieurs reprises, *la pensée* de M. Olier pour y substituer la sienne ». Ainsi, en parlant de prêtres, il remplace par des considérations sur la vertu de religion ce que M. Olier avait dit du zèle apostolique ; de même il omet « à peu près complètement » de parler de la résurrection spirituelle que M. Olier ne séparait pas de la mort de Jésus crucifié ni de son anéantissement sous les apparences eucharistiques. Ces changements ont paru assez importants à M. G. pour qu'il modifie le titre même de l'ouvrage, qui devient : « *Traité des Saints Ordres publié par M. Tronson selon les écrits et l'esprit de M. Olier.* »

Qu'on ne s'étonne pas des libertés prises par M. Tronson à l'égard d'un texte de son prédécesseur à la tête de Saint-Sulpice. C'était d'usage courant au XVI^e^ - XVII^e^ siècle, spécialement dans les communautés religieuses. Même pour les écrits achevés par un confrère décédé, la suppression du *mien* et du *tien* était pratiquée sans scrupule ; le droit de propriété littéraire n'étant pas observé ; les travaux du défunt devenaient le bien de communauté qui les accommodait aux besoins et au goût du public. Et même on ne regardait pas com-

[1] A partir d'ici, les passages soulignés l'ont été par nous.

me une faute le fait de copier, littéralement ou avec des modifications, les textes, même assez longs, d'un auteur antérieur sans en indiquer la provenance. Ces pratiques fleurissaient surtout dans la littérature pieuse. Par comparaison, M. Tronson nous apparaît comme relativement modéré ; et d'ailleurs sa maîtrise en spiritualité n'était pas indigne de celle de son maître.

* *

III. — AUTOUR DE FENELON

3. L. COGNET. — **Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet.** — 398 p. (14 × 19), 1320 fr. Paris, Casterman, 1958.

4. Fr. VARILLON, S. J. — **Fénelon. Œuvres spirituelles.** — 390 p. (12 × 18,5), 900 fr. Paris, Aubier, 1955. — 5. **Fénelon et le pur amour.** — 192 p. (12 × 18), 350 fr. Paris, Edit. du Seuil, 1957.

3. — C'est une histoire du quiétisme français qu'entreprend M. COGNET. Dans ce premier volume, il s'arrête au moment où va commencer, par la publication des *Maximes des Saints*, la polémique publique entre Bossuet et Fénelon. Deux autres volumes sont prévus : l'un aura pour objet le déroulement de la dispute entre les deux évêques ; l'autre sera une monographie détaillée sur Mme Guyon, « personnage si intéressant sous tous les rapports ».

Diverses publications avaient préparé M. C. à ce nouveau travail. L'occasion qui le décida fut le livre récent de M. Schmittlein, *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*, paru en 1954 (voir *Ami*, 1957, p. 304, où l'on trouvera une appréciation critique de cet ouvrage érudit). Sans négliger complètement le pitoyable côté humain de la querelle qui mit aux prises deux prélats longtemps en rapports d'amitié, C. déclare que les ambitions et les intrigues ne sont pas l'essentiel, et qu'il est beaucoup plus important « que le quiétisme soit analysé sur le plan des idées et que l'évolution du conflit soit décrite dans cette perspective » ; car « c'est uniquement à ce prix qu'il est possible d'en dresser le bilan. Tel est l'objet du présent ouvrage » (p. 6).

Après un chapitre d'introduction historique sur 1° le mysticisme en France au XVIIe siècle, C. nous trace successivement 2° un portrait de Mme Guyon ; 3° de Fénelon et 4° de Bossuet. Ces quatre chapitres sont suivis de deux autres : le 5e sur les entretiens d'Issy ; le 6e sur les évènements qui conduisirent à la veille de la rupture entre Fénelon et Bossuet.

L'auteur ne cache pas ses sympathies pour Fénelon ; il approuve sa compréhension à l'égard des expériences spirituelles de Mme Guyon ; il rapporte pourtant, d'après Tronson, que Fénelon aurait dit :

> « Comme en ces temps-ci plusieurs portaient trop loin la spiritualité ; les évêques [de Meaux, de Chartres, de Paris] ayant trouvé dans ces livres [ceux de Mme Guyon en particulier], quelques propositions qui pouvaient avoir un mauvais sens, ils avaient eu raison de les condamner pour empêcher le mal qu'ils pourraient faire dans le public et il [Fénelon à Tronson] m'assura qu'il en parlerait toujours de la sorte. »

Ce n'était donc pas la doctrine de Mme Guyon que Fénelon approuvait ; mais il se croyait tenu de défendre une personne qu'il jugeait injustement accusée et, dans ce but, d'expliquer en un sens orthodoxe les formules parfois équivoques dont il reconnaît qu'elle se servait. Un mot de Noailles, archevêque de Paris (cité ici, p. 392) montre bien ce qu'avait d'absolu la position prise par Fénelon : il écrivait à celui-ci, à propos de la prochaine publication des « *Explications des Maximes des Saints* », qu'il en fut « effrayé. Nierez-vous, Monseigneur, poursuit-il, que je n'aie employé les plus fortes raisons pour vous en dissuader? Vous voyant inflexible et d'un caractère à n'avoir pas besoin de ma permission pour imprimer, je vous conjurai de laisser passer le livre de M. de Meaux avant le vôtre. » Mais Fénelon, poursuit M. Cognet, « n'était pas homme à s'arrêter pour si peu ». Notons en passant que M. C. n'est pas éloigné de partager cette indulgence de l'archevêque de Cambrai à l'égard de Mme Guyon. Parlant des ouvrages de celle-ci, il écrit (p. 75) :

> « Cette série de symboles soigneusement enchaînés, en dépit d'étrangetés superficielles, recouvre une théorie extrêmement profonde de la purification mystique, qui rejoint non seulement Canfeld [2] et Jean de Saint-Sanson, mais encore saint Jean de la Croix dont Mme Guyon a profondément compris la vraie pensée. »

L'avis de Delacroix et de Baruzi, seuls cités en note, ne constitue pas une garantie suffisante pour une appréciation si louangeuse du fond de la doctrine guyonnienne. Dans sa future biographie de Mme Guyon, C. nous apportera sûrement d'autres indications.

Voici comment apparaît à notre auteur la divergence essentielle des points de vue qui provoquèrent le choc entre Fénelon et Bossuet.

Dans les questions mystiques, Fénelon s'est trouvé, par ses relations, sa finesse littéraire, son expérience de directeur d'âmes, amené à s'intéresser à la psychologie des états passifs. De fait ceux-ci ne sont connus que par les descriptions qu'en ont données les âmes qui en ont été favorisées. Tout *travail* sur la mystique, sur sa réalité, sur ses phases, a pour point de départ le témoignage des mystiques eux-mêmes, étudiés critiquement comme tout autre fait qui relève de l'histoire littéraire et de la psychologie. S'il s'agit de porter un *jugement de valeur* religieuse, les résultats obtenus par le psychologue doivent être passés au théologien, et plus haut que lui, à l'autorité de l'Eglise, qui seuls ont qualité pour apprécier ces expériences suivant les lumières de la Révélation.

Or C. a parfaitement discerné que Fénelon s'est placé de préférence au point de vue « *psychologique* » dans ses travaux sur la mystique, tandis que Bossuet le faisait au point de vue « ontologique », ou mieux, théologique. Il note encore que les deux antagonistes, au cours de la controverse, se sont en réalité rapprochés jusqu'à tendre à devenir complémentaires l'un de l'autre, Fénelon ayant

[2] On se souviendra que la *Règle de perfection* de Benoît de Canfeld et le *Moyen court et facile de faire oraison* de Mme Guyon furent mis à l'Index tous deux en 1689, le premier le 26 avril, le second le 3 mai. (Cf. J. de Guibert, *Documenta*, p. 502-503), et y sont encore.

peu à peu exprimé sa pensée en corrigeant ses premières formules théologiquement un peu trop vagues, tandis que Bossuet — (sans concéder à C. qu'il ait été « d'une objectivité douteuse et d'une incompétence certaine » en la matière) — s'est livré à une étude qui l'a fait progresser, non pas sur les principes essentiels, mais sur une connaissance plus étendue et plus approfondie des textes des auteurs mystiques. Ni l'un ni l'autre n'ignoraient qu'il y avait des faits et des principes, mais l'un voulait surtout analyser les faits, tandis que l'autre ne consentait à les admettre comme valables qu'après les avoir éprouvés d'après les principes théologiques.

Ce qu'il faut noter ici du point de vue doctrinal, c'est que la position de Bossuet était certainement la plus solide. De là, sa fermeté, qu'on eût pu souhaiter moins carrée et moins triomphante. Mais il avait, pour lui permettre de juger, toute une tradition de l'Eglise, dont la source est dans la Révélation divine avec les deux textes classiques, l'un de S. Paul (I Thess., v, 19, 21) : *Spiritum nolite extinguere ; prophetias nolite spernere. Omnia autem probate, quod bonum est tenete ;* l'autre de S. Jean qui écrit (I Ep., IV, 1) : *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint*, et qui donne dans les versets suivants des précisions permettant de « connaître si les manifestations spirituelles viennent de Dieu ». C'est à ce point de vue que s'est placée l'Eglise pour condamner certaines propositions du Fénelon de « *l'Explication des Maximes des Saints* » et pour prohiber la lecture du plus significatif des ouvrages de Mme Guyon.

Notons encore que Fénelon était assez loin de la théologie mystique quand « mû par un instinct qui l'honore, dit M. Cognet, il mettait en tête de ses raisons un motif de fidélité et d'amitié » et quand il écrivait :

« Le moins que je puisse donner à une personne de mes amies qui est malheureuse, que j'estime toujours et de qui je n'ai jamais reçu que de l'édification, c'est de me taire pendant que les autres la condamnent. On doit être content de mon procédé puisque je ne la défends ni ne l'excuse ni directement, ni indirectement. »

Il pense que ce serait se déjuger que de consentir à approuver sa condamnation :

« Cette approbation aurait de ma part l'air d'une abjuration déguisée », qui aurait été exigée, « et j'espère que Dieu ne me laissera pas tomber dans cette lâcheté » (p. 382-383).

Les jugements en matière doctrinale doivent avoir d'autres motifs que la fidélité à une amitié ou au point d'honneur et ce n'est jamais une « lâcheté » que de s'inspirer de l'adage : *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Fénelon le comprit mieux plus tard et s'honora en se soumettant au jugement d'Innocent XII qui, en 1699, censura 23 propositions extraites de l'*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure* et fit mettre à l'Index le livre lui-même.

Ces réflexions ne méconnaissent pas, mais soulignent au contraire la haute valeur documentaire et doctrinale du livre de M. Cognet. Ajoutons que l'ouvrage, bien composé, élégamment écrit, est édité avec goût. Notons cependant un lapsus : p. 374, ligne 18, ne faudrait-il pas, au lieu du mot « amour désintéressé » employé dans une citation de Fénelon parlant de l'espérance, lire plutôt « intéressé » ?

4 et 5. — Par ses deux ouvrages, le R. P. Varillon, S. J., se classe parmi les meilleurs connaisseurs de Fénelon et de ses *Œuvres*, et parmi les défenseurs les plus convaincus de l'exactitude foncière de sa pensée religieuse.

Tous deux sont composés sur un plan analogue.

Le premier, dans une substantielle Introduction (p. 5-138), rappelle ce que furent *la vie et l'œuvre* littéraire de Fénelon, le présente comme un homme de *vie intérieure* personnelle intense et expose les lignes essentielles de sa *pensée sur la vie spirituelle*. Le corps du volume (p. 141-385) est constitué par des extraits de ses Œuvres : *Existence de Dieu, Manuel de piété*, surtout *Correspondances* diverses.

Les citations sont moins abondantes dans le second volume. Il se divise en 2 parties. La première (p. 5-141) est une étude historique, psychologique et doctrinale. La seconde (p. 145-183) est un extrait de textes, suivi d'une bibliographie, de notes et des tables. Une centaine de gravures égaient ce livre fort bien édité.

L'auteur pense que Fénelon, avant la rencontre de Mme Guyon, s'était fait un très haut idéal de vie intérieure auquel il constatait ne pouvoir atteindre. Les confidences et les écrits de sa dirigée lui enseignèrent que ce n'est ni par les études, ni par les efforts d'une volonté tendue, que l'on parvient ici-bas à l'union avec Dieu, mais par la grâce qui fait goûter et expérimenter la douceur de Dieu pourvu qu'on s'abandonne totalement à lui, sans aucun esprit de « propriété », c'est-à-dire sans s'attribuer à soi-même ce qui est en nous l'œuvre de Dieu. Trouvant ainsi *dans une autre âme* des expériences qui lui avaient été personnellement étrangères, il conçut une haute estime pour elle. Il ne méconnaît pas totalement les déficiences d'expression, les outrances de pensée, et d'images, les côtés troubles de l'expérience spirituelle de son amie.

Ses premiers ouvrages sur les états d'oraison contiennent des formules assez gauches ou équivoques. Comme M. Cognet, le P. V. admet cependant que la pensée de Fénelon aurait été substantiellement exacte et qu'elle s'exprima de plus en plus correctement dans les ouvrages de sa controverse avec Bossuet (pour celui-ci, V. n'est pas porté à l'indulgence). Fénelon en avait conscience et c'est pourquoi il put en tout sincérité condamner les 23 propositions dans le sens où elles avaient été censurées par Innocent XII, propositions extraites de son ouvrage antérieur aux grandes controverses, *l'Explication des Maximes des Saints*.

Le R. P. cite assez souvent les critiques *littéraires* français dont pourtant la compétence est assez mince au point de vue doctrinal. Mais son apport personnel est important dans l'analyse de l'état d'âme, sinon de Mme Guyon, du moins de Fénelon. Sa sympathie pour celui-ci l'a rendu clairvoyant et beaucoup de problèmes reçoivent un éclairage plus net à la lecture de ses deux ouvrages.

* *

IV. — **AUTOUR DE SAINT FRANÇOIS DE SALES**

6. Dom Idesbald VAN HOUTRYVE. — **Saint François de Sales peint par lui-même.** — 244 p. (14 × 19), Louvain, Abbaye du Mont-César.
7. Maurice HENRY-COUANNIER. — **Saint François de Sales et ses amitiés.** — XIII - 384 p. (15 × 21,5), 900 fr. Paris, Casterman, 1957.
8. E. LE COUTURIER. — **Lettres de direction et spiritualité de saint François de Sales.** — 380 p. (13 × 20), Lyon, Vitte, 1957.
9. Vinautas BALCIUNAS. — **La vocation universelle à la perfection chrétienne selon saint François de Sales.** — XII - 172 p. (16 × 25). Annecy. Académie salésienne.

6. — Le puissant attrait de S. François de Sales ne cesse d'agir sur les littérateurs et les théologiens, qui consacrent à sa doctrine des études sérieuses, toujours appuyées sur de nombreuses citations qui charment le lecteur. Voici quelques-uns des ouvrages récents qui justifient cette affirmation.

Dom Idesbald VAN HOUTRYVE, moine bénédictin du Mont-César en Belgique a écrit au moins six volumes sur le Saint d'Annecy. Le dernier a connu déjà plusieurs éditions. L'idée originale de Dom I. fut d'aller demander au saint lui-même de fournir tous les éléments qui permettent de tracer son vrai portrait, avec ses qualités humaines et spirituelles. De fait, dans ses relations avec autrui, surtout dans ses *Lettres*, François s'est montré tel qu'il était, avec une simplicité et une bonhomie qui permettent d'admirer tout ce que ses qualités naturelles ont gagné en épanouissement, sous l'influence de ses progrès dans l'union d'amour avec Dieu.

« Tout en lui est paisible, non que la paix soit voulue pour elle-même. Elle est plutôt un fruit qui tombe doucement de l'arbre de la sainteté, un fruit de l'Esprit et de la forte et docile charité qui a envahi et possède l'âme tout entière. »

Tel est le secret de son humble douceur. « Elle n'est pas seulement humaine, elle n'est pas seulement commandée par la charité, elle est profondément racinée en Dieu : elle est toute divine » p. 240-241).

Et l'auteur conclut ce beau livre de lecture spirituelle par une parole de saint Vincent de Paul : « J'étais porté à voir en lui (en François de Sales) l'homme qui a le mieux reproduit le Fils de Dieu vivant sur la terre. »

7. — C'est aussi dans les *Lettres* du Saint que M. HENRY-COUANNIER a pris les principaux éléments de son tableau de « *saint François de Sales et ses amitiés* ». Son livre est une biographie complète, mais vue sous cet angle particulier. Les trente chapitres qui le composent portent chacun une date près de leur titre et se suivent dans l'ordre strictement chronologique. Même le lecteur qui n'ignore pas les événements renouvelle son édification et son plaisir en suivant le récit et en savourant les nombreuses citations de M. C.

8. — M^me^ LE COUTURIER a publié, elle aussi, un certain nombre d'ouvrages sur saint François de Sales. Celui que nous présentons se divise en quatre parties : 1° une biographie qui énumère les activités apostoliques du Saint (p. 5-37) ; 2° une analyse de ses ouvrages ascétiques et mystiques (p. 39-57) ; 3° une synthèse de sa doctrine spirituelle (p. 59-99). La 4^e^ partie est de beaucoup la plus étendue (p. 101-376). Elle contient de larges extraits de la correspondance du Saint, classés par ordre chronologique ; quelques-uns sont accompagnés d'une très brève note historique. Une table finale par noms de destinataires, avec renvoi à chacune des pages où se trouvent les lettres qui lui furent adressées, permet les recherches. Cette 4^e^ partie convient pour une lecture spirituelle plutôt que pour une étude historique.

9. — C'est une thèse présentée devant l'Université Grégorienne qu'a rédigée M. l'abbé Vynautas BALCIUNAS, directeur spirituel du Collège lithuanien de Rome. Que pensait le saint Docteur sur la question, tant débattue il y a une trentaine d'années, de la vocation de tous les chrétiens à la perfection spirituelle et même à son épanouissement suprême qui est la vie mystique ? Tel est le sujet de ce volume, belle synthèse qui supposait la connaissance des données et des solutions actuelles du problème, en même temps que de la doctrine du saint évêque. L'auteur a su dégager les lignes maîtresses de la position prise, dès le XVII^e^ siècle, par l'évêque de Genève et en montrer l'actualité.

La perfection chrétienne, selon la doctrine salésienne, est la charité surnaturelle, amour d'amitié envers Dieu, se manifestant dans l'accomplissement de ses commandements et dans l'abandon à sa Providence. A la charité, qui est la reine, viennent se joindre, pour participer à sa grandeur et à son mérite, le cortège des autres vertus entraînées par elle vers le détachement total de soi-même et vers l'héroïsme. L'auteur montre ensuite que cet idéal est pour tous, qu'il est réalisable dans tous les états de vie, que les perspectives de la vie mystique (définie par l'union de charité avec Dieu et non par les phénomènes extraordinaires) ne sont pas à exclure à priori. Cette perfection est même rendue facile par l'amour ; elle fait l'objet d'un commandement divin promulgué dans le Nouveau Testament ; elle incline l'âme vers l'estime et la pratique des conseils (suivant le devoir d'état de chacun) et vers l'accueil aux bonnes inspirations de la grâce.

Ces quelques lignes ne veulent que signaler les jalons qui marquent le déroulement de la pensée de l'auteur. Celui-ci donne dans son livre, une quantité de distinctions et de précisions appuyées sur le texte même de saint François. Ne pouvant les reproduire dans une brève recension, nous invitons nos lecteurs à étudier la thèse de M. B. Elle apporte beaucoup de lumière sur un sujet délicat où S. François était un maître ; et, ce qui ne gâte rien, elle est rédigée en excellent français.

F.-M. CATHERINET.

LA REDEMPTION
EST-ELLE PRATIQUEMENT UN ECHEC ?

Telle est la question posée par l'un de nos plus anciens abonnés, nous faisant part de ce qui l'inquiète et même le trouble. « Si vous pouviez, écrit-il, me donner au moins la clé d'une solution acceptable, je vous en serais très reconnaissant. »

« Une solution acceptable », c'est bien vite dit. — Nous sommes ici en plein mystère, ignorant les voies secrètes par où, même chez les hommes qui ont été ou sont encore dans l'ignorance du Rédempteur et de son Eglise, la grâce du salut peut parvenir aux âmes. Tout ce qu'il est possible d'établir avec quelque certitude, c'est de rappeler tout d'abord les points de repère fixés par la révélation, le Magistère et la théologie, de proposer ensuite les déductions ou les hypothèses qu'on peut en tirer ou y superposer. Toutefois, comme notre correspondant a institué une sorte de réquisitoire, il sera préférable de reprendre, l'une après l'autre, chacune de ses difficultés.

Première difficulté : « *Comment accorder la volonté salvifique universelle avec le salut* par la seule Eglise ? »

Il est exact d'affirmer qu'il est nécessaire d'appartenir à l'Eglise pour jouir du bienfait de la Rédemption. « Hors de l'Eglise, pas de salut ! » — Mais, pour ne pas contredire l'appel divin de tous les hommes au salut, il est indispensable de préciser la nature de cette appartenance. On dit qu'il est nécessaire, même de nécessité de moyen, d'appartenir à l'Eglise catholique pour se sauver ; mais la nécessité de moyen peut être envisagée selon un double principe : elle peut être telle soit par nature, soit en vertu d'une institution positive de Dieu. Par rapport au salut éternel des hommes, la grâce sanctifiante, la vie de la foi et de la charité, est, a toujours été et sera toujours, en toute hypothèse, le moyen nécessaire au salut, parce que la nature des choses exige que la vision intuitive ne soit accordée qu'à ceux qui sont, par la grâce sanctifiante, *divinæ consortes naturæ*. Par une institution positive de Dieu, l'appartenance à l'Eglise visible *est devenue* le moyen nécessaire au salut, parce que Dieu, en faisant du Christ le rédempteur des hommes, a décrété librement que la grâce sanctifiante (moyen nécessaire par nature) ne pourrait être obtenue que dans et par l'Eglise du Christ ; et donc il a *fait* que cette Eglise *devient* le moyen nécessaire au salut de tous les hommes. Or une loi positive ne change pas la nature des choses. Aussi l'institution du baptême et de l'Eglise, dont le baptême ouvre la porte n'a pu enlever l'efficacité naturelle de la charité à l'égard de la justification et, partant, de la vie de la grâce par rapport au salut éternel ; elle a simplement fait que désormais, parmi les non-baptisés, nul ne puisse émettre un acte de charité parfaite, sans y inclure, au moins implicitement, le *désir* du moyen positif institué par le Christ. En d'autres termes, l'institution positive de l'Eglise comme moyen de salut a établi un rapport intrinsèque et surnaturel entre la vie de la grâce et de la charité et l'appartenance à l'Eglise visible. Ainsi, celui qui, visiblement hors de l'Eglise, vit de la grâce et de la charité, possède *ipso facto*, même s'il n'en a pas conscience, le désir de lui appartenir.

Voici maintenant la conclusion qui s'impose : il est nécessaire d'appartenir à l'Eglise visible pour être sauvé ; mais il n'est pas nécessaire de lui appartenir en fait, *re* ; il suffit qu'on lui appartienne de désir, par le cœur, *voto*.

Comment expliquer ce désir ? Quelle réalité faut-il lui attribuer ? Au premier abord, la chose paraît impossible; car on ne peut désirer ce qu'on ignore et les âmes dont nous parlons sont, par hypothèse, dans l'ignorance invincible de l'Eglise, ou du moins dans l'ignorance invincible de ses titres comme unique société du salut. ...Mais sous l'influence de la grâce divine, l'âme unit son intelligence à la vérité divine par l'adhésion à ce qui lui est manifesté ; elle unit sa volonté à la volonté divine *pour vouloir ce que Dieu veut, pour faire ce qu'il commande ;* pour agir, en un mot, suivant les lumières de sa conscience. Ces lumières sont imparfaites, peut-être très imparfaites ; mais la volonté va plus loin que l'intelligence : voulant tout ce que Dieu veut, elle entre pleinement, par cette union de volonté avec lui, dans toutes ses vues et dans tous ses desseins. Elle n'a qu'un désir : connaître la volonté de Dieu pour l'accomplir. Ce désir, on le voit, est inhérent à l'acte même de charité.

Or, dans le cas présent, ce désir *implique celui d'appartenir à l'Eglise dans la mesure du possible.* L'âme qui veut vivre de la vie divine veut par là même vivre dans le milieu normal où circule cette vie divine, là où s'exerce, comme dans sa sphère propre d'action, l'influence de l'Esprit-Saint. *Elle veut donc implicitement appartenir à l'Eglise visible.* Le désir n'est qu'implicite, puisque le désir explicite supposerait l'Eglise déjà connue comme unique société du salut. Mais il y a dans ce désir implicite tout ce qu'il y aurait de réalité dans le désir explicite lui-même, puisque les limites de l'un, comme celles de l'autre, sont déterminées uniquement par la volonté divine et l'adhésion de l'âme à cette volonté.

Ainsi l'on peut comprendre qu'on puisse appartenir de cœur à l'Eglise, sans même soupçonner qu'il y ait une Eglise.

L'encyclique *Mystici Corporis* apporte une nuance à cette doctrine d'ailleurs exacte et proposée par d'éminents théologiens, comme Bainvel, Billot, Van Noort, d'Herbigny, Garrigou-Lagrange. Au sujet des non-catholiques de bonne foi, elle déclare :

> « Même si, par un certain désir et souhait inconscient, ils se trouvent *ordonnés* au Corps mystique, ils sont privés de tant et si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Eglise catholique. »

Ainsi l'encyclique fait état du « vœu inconscient » dont il vient d'être parlé ; mais, pour elle, il y a plutôt « ordination » qu' « appartenance » au Corps mystique. La raison de cette nuance est l'identification faite par l'encyclique de l'Eglise et du Corps mystique, alors que le concept de Corps mystique, chez de nombreux théologiens, notamment S. Tho-

mas, est moins strictement délimité. Mais, théologiquement, il suffit de cette « ordination », dès lors qu'elle a pour principe le vœu inconscient de s'unir au Corps mystique du Christ, pour justifier une influence certaine de la grâce salutaire.

Deuxième difficulté : En fait, dit-on, « *l'Epître aux Romains* (c. III-XI) *limite le salut aux seuls croyants de l'Evangile. Le nombre des croyants est pratiquement infime* (*car le refus d'accomplir les œuvres rend la foi inopérante pour le salut*).

La doctrine de S. Paul est très ferme sur la nécessité de la foi au Christ pour le salut, d'une foi qui tire son origine de la prédication de la de la vérité et qui comporte la pratique des œuvres. Le P. J. Bonsirven a condensé en trois pages la pensée du grand apôtre : la foi, dit-il,

est avant tout un don de Dieu (Phil., I, 29), illuminant les cœurs pour leur donner la connaissance de la gloire de Dieu, dans le visage du Christ Jésus (II Cor., IV, 6; Eph., V, 14), la connaissance de la vérité (II Tim., II, 25). C'est une pure grâce, qui ne vient pas de nos œuvres, si bien qu'on ne peut pas s'en glorifier (Eph., II, 8). C'est Dieu, aussi, qui féconde la parole, la fait germer et grandir, en sorte que les croyants peuvent être dits un champ cultivé par Dieu (I Cor., III, 6, 7, 9 ; I Thess., II, 13). De son côté, l'Esprit intervient pour assister le prédicateur (I Thess., I, 5 ; I Cor., II, 4...), donner puissance à sa parole, parole de Dieu (I Cor., I, 18 ; II, 4, 5 ; IV, 20 ; I Thess,, I, 5), inspirer l'acte de foi (I Cor., XII, 3 ; II Cor., V, 5).

Cette grâce divine produit l'incorporation du chrétien à Jésus-Christ : la foi chrétienne est avant tout adhésion personnelle à une personne concrète. Ceci est indiqué par les expressions qui la désignent : « foi de Jésus, du Christ Jésus », « foi dans le Christ-Jésus » ; elles supposent une communion avec le Christ (Gal., III, 26 ; Eph., I, 15 ; Col., I, 4 ; I Tim., I, 14 ; III, 13 ; II Tim., I, 13 ; III, 15)... La formule complète de notre foi : « croire à l'opération de Dieu qui l'a ressuscité des morts » (Col., II, 12), nous révèle le mécanisme complet : croire est, au fond, se livrer à Dieu-Vérité, mais à Dieu saisi en son Fils et dans l'acte par lequel il le glorifie et le montre « Fils de Dieu en puissance »... De toute façon nous saisissons les éléments essentiels de la foi : confiance en Dieu, croyance en une vérité.

Ainsi est accusé le côté intellectuel de la foi, que le protestantisme ancien minimisait à l'extrême. Pourtant la nécessité de la prédication pour produire la foi (Rom., X, 17) suppose qu'elle comporte un contenu intellectuel. Contenu intellectuel qui apparaît dans les objets à croire, dans la possession de la vérité accordée au croyant, dans la liaison constamment établie entre la foi et science ou connaissance. D'ordre intellectuel sont aussi les traditions, que l'Apôtre transmet et que les fidèles doivent garder. Elles entraînent l'idée d'une foi orthodoxe (Gal., II, 14), d'une foi commune (Tit., I, 4) ; qui s'oppose à une foi hypocrite (I Tim., I, 5 ; II Tim., I, 5), aux piperies et égarements, doctrinaux (Eph., IV, 14, 15 ; Col., II, 6-8) et aux spéculations dangereuses pour la foi. Cependant cette foi-connaissance reste toujours, non une vision en pleine lumière, mais une vue indirecte, obscure, nébuleuse.

S'adressant à l'intelligence, la foi se servira de moyens intellectuels ; elle est prêchée par les témoins authentiques du Christ, elle est enseignée par des docteurs (I Cor., XII, 29, 28 ; I Tim., II, 7 ; IV, 6 ; II Tim., III, 10), qui proposent « la parole » par excellence, le message divin, qui se confond avec l'Evangile. Cette vérité n'ayant pas besoin d'être démontrée par des argumentations humaines (I Cor., II, 4 ; Col., II, 4) sera une simple présentation de la foi chrétienne, ni frelatée (II Cor., II, 17), ni gâtée par des flatteries (I Thess., II, 5). Elle persuadera (II Cor., V, 11 ; Gal., I, 10) par une évidence qui vient de l'Esprit (I Cor., II, 4).

En outre, de la part de l'auditeur, des dispositions morales sont requises : bonne foi et bonne volonté (I Tim., I, 13, 16), conscience de son insuffisance (Rom., XI, 7-10 ; IX, 32 sq.), amour de la vérité. Contre-épreuve de cette loi, des chrétiens ont perdu la foi à cause de leurs vices (I Tim., VI, 10 ; IV, 1, 2 ; Tit., I, 15, 16 ; II Tim., III, 1-8). Inversement la vraie foi apparaît liée à des vertus, à la bonne conscience ; elle produit des œuvres (I Thess., I, 3 ; II. Thess., I, 11 ; elle est donc active moralement, la foi véritable est « celle qui agit par la charité » (Gal., V, 6)...

En conséquence la foi est stérile sans les œuvres... De plus, engageant l'homme tout entier à son Sauveur, elle met le cœur en mouvement (Rom., X, 9, 10), elle doit être dite une obéissance, par laquelle on s'asservit au Christ (II Cor., X, 5). Cette expression énergique prélude aux considérations de S. Thomas sur la foi, dans lesquelles il montre que l'assentiment de foi, commandé par la volonté, ne peut pas « satisfaire l'intelligence, fixée, non par ses lois propres, mais par l'action d'un agent extérieur. Et c'est pour cela qu'on dit que l'intelligence est prisonnière » (*De veritate*, XIV, 1).

En reproduisant cette synthèse très complète de la pensée de S. Paul sur la foi justifiante, on n'a pas eu d'autre intention que de renforcer, si l'on peut dire, la position de notre consultant déclarant que l'épître aux Romains — disons : toute la théologie de S. Paul — limite le salut aux seuls croyants. Et le nombre des croyants, ajoute-t-on, ne peut être pratiquement qu'un nombre infime.

Tout en maintenant le principe incontestable que « l'homme est justifié *par la foi et gratuitement* (Rom., III, 28, 24) ...à savoir que nous sommes dits justifiés par la foi, parce que la foi est le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification, *sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu* (Hébr., XI, 6) et de parvenir à la société des enfants de Dieu » (Conc. de Trente, sess. VI, ch. 3), il faut affirmer que la doctrine de S. Paul, telle qu'elle vient d'être proposée dans toute sa complexité, s'adressait aux chrétiens de la primitive Eglise, déjà instruits et convertis par la prédication apostolique et pour qui la foi au Christ, avec tout ce qu'elle comporte de connaissance de vérité et de pratique des vertus, s'imposait d'une façon absolue. Mais, telle quelle, il est manifeste qu'elle ne peut concerner la généralité des hommes ayant vécu avant la venue du Christ et, depuis le début de l'ère chrétienne, l'immense quantité d'êtres humains vivant encore en marge de la prédication et de la connaissance de l'Evangile. Mais un écho de l'enseignement de S. Paul, tiré précisément de l'Epître aux Hébreux qui proclame que « sans la foi il est impossible de plaire à Dieu », permet sinon de résoudre toutes les difficultés, du moins d'indiquer un principe général qui domine tous les temps et toutes les situations. Chez l'homme qu'une ignorance invincible tient à l'écart de la religion révélée, l'acte de foi salutaire devra porter tout au moins sur le dogme de la Providence rémunératrice : *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit* (Hebr.,

XI, 6). Impossible, en effet, de s'approcher de Dieu si l'on ne croit pas à son existence et à la rémunération divine. Et la foi explicite en un Dieu rémunérateur est aussi nécessaire, de nécessité de moyen, que la foi en un Dieu. Innocent XI a, d'ailleurs, condamné cette proposition : *Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita Remuneratoris* (Denz.-Bann., n. 1172).

Bien entendu cette rémunération est la rémunération *surnaturelle*. Non pas que l'infidèle doive distinguer savamment entre le naturel et le surnaturel — la notion de surnaturalité n'est guère familière qu'aux théologiens. D'une manière générale et dans la pratique, il lui suffit de croire au bonheur, quel qu'il soit, que Dieu a promis ; il lui faut seulement, au moins à l'état confus, le sentiment que la récompense de l'autre vie dépasse les idées et le pouvoir de l'homme : l'homme ne saurait concevoir ni réaliser par ses propres forces la société intime qu'il est appelé à former avec la Divinité.

De même, la foi en Dieu strictement indispensable pour le salut se réduit à une croyance élémentaire, qui n'est pas à confondre avec la notion philosophique de l'essence infinie. Le païen, en voie d'être justifié, doit croire de quelque manière en un Etre supérieur, tout-puissant et tout bon, maître du monde, des événements et des hommes ; mais cette croyance n'implique pas une connaissance détaillée des attributs divins, elle peut même coexister avec des conceptions fausses, que repousserait une métaphysique moins rudimentaire. (Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles*. Essai théologique, nouv. éd., 1934, p. 81-82).

Mais la foi au Christ n'est-elle pas indispensable ? S. Paul ne la suppose-t-il pas, même en dégageant cette foi de toute la complexité des autres considérations émises plus haut ? Il est nécessaire, en effet, à tout homme de croire au Médiateur : si quelque vérité fait partie intégrante de la foi salutaire, c'est bien celle qui exprime l'unique moyen de parvenir à la béatitude, la rédemption opérée par le Christ. Mais, dirons-nous avec l'auteur précédemment cité,

la foi au Christ peut admettre différents degrés de développement. Considérée dans sa plus haute détermination, elle est la connaissance explicite de Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, mort sur la croix et ressuscité d'entre les morts pour le salut du genre humain. Prise à un stade intermédiaire, elle suppose l'idée de la divinité du Rédempteur sans aucun détail sur les circonstances historiques de la rédemption, ou, avec moins de précision encore, l'idée d'un Médiateur s'interposant entre Dieu et les hommes. Enfin, envisagée dans sa première ébauche, dans sa formation initiale, elle est tout simplement la conviction intime que Dieu a conçu quelque dessein de salut et pourvu à le réaliser. Ainsi réduite au concept générique de Dieu-Sauveur, la foi au Christ est nécessaire à tous les infidèles. C'est le sens des paroles de S. Thomas : *Mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen, secundum diversitatem temporum et personarum*. (Sum. theol., II^{a}-II^{ae}, q. II, a. 7).

Mais, précisément, l'idée très générale d'une rédemption se confond avec celle d'une Providence surnaturelle, et il y a, dans la connaissance du Dieu rémunérateur, expliquée comme nous l'avons fait, tous les éléments de foi suffisants pour obtenir le salut. (L. Capéran, *op. cit.*, p. 82-83).

Toutes ces considérations, insiste notre correspondant, ne concernent que la *possibilité* théorique du salut des hommes ; mais le *fait* qu'un grand nombre se sauve est bien douteux : c'est là une TROISIÈME DIFFICULTÉ : « *Depuis Adam jusqu'au Christ, quelques juifs et peut-être quelques païens* (?) *ont pu échapper à la damnation ; — et depuis le Christ, quelle est la proportion des croyants* (*et pratiquants*) *? Actuellement, à peine un quart des hommes est baptisé et, parmi ces baptisés, combien sont en état de grâce ? Peut-on dès lors dire que Dieu veut le salut de l'humanité ? Dire qu'il le veut, mais que ce salut n'est pas procuré en fait à cause de la mauvaise volonté des hommes n'est pas répondre à la difficulté ; car, si le monde est en fait une machine à fabriquer des damnés, l'œuvre de Dieu est en réalité un échec et la Rédemption elle-même — là où avait abondé le péché devait surabonder la grâce* (Rom., V, 20) *— est de même pratiquement un échec.*

Quel pessimisme ! Pessimisme qui s'inspire — le correspondant en fait l'aveu implicite à la fin de sa lettre — d'un « enseignement de l'Eglise... qui donne l'impression de réserver le salut *à un petit cercle d'initiés fidèles* ». Où a-t-il trouvé cet enseignement *de l'Eglise ?* Les interventions du magistère en ce point sont rarissimes et ne comportent aucune conclusion favorable au grand ou au petit nombre des élus. Ne parlons pas de l'origénisme ni de l'hérésie des miséricordieux ; mais en ne considérant que le problème du nombre des élus, on peut dire avec Lacordaire (*Conférences*, LXXI, *les résultats du gouvernement divin*) : « Le petit nombre des élus n'est pas un dogme de foi, mais une question librement débattue dans l'Eglise » ; et avec Monsabré (*Carême de 1889*, 102e conf.) : « Sur la question du nombre des élus, nous n'avons que des opinions. » La mise à l'index de la thèse du P. Gravina, partisan d'un nombre d'élus « de beaucoup supérieur » au nombre des damnés (thèse insérée dans le livre du P. Piazza, *Dissertatio anagogica, theologica, parænetica de paradiso*, Palerme, 1762), peut s'expliquer peut-être en raison de l'adverbe : LONGE *numerosiores esse*. D'autres publications, en effet, favorables au plus grand nombre d'élus, examinés par des théologiens qualifiés, n'ont été l'objet d'aucune réprobation. Et, dans un sens opposé, l'ouvrage de l'abbé Olivier Debors-Desdoires (sous le pseudonyme d'Amelincourt), affirmant qu' « il y a peu d'élus », était réprouvé le 30 juillet 1708. Estimons, si l'on veut, que ces indications contraires marquent des limites qu'il ne faut pas atteindre. Entre ces limites, il y aurait sans doute place pour un très grand nombre de non-élus, qui cependant ne sont pas des damnés au sens propre du mot : enfants morts dans le sein maternel, enfants morts sans baptême avant l'âge de raison et autres irresponsables (qu'on se souvienne de l'opinion de Billot sur les adultes d'âge et non de raison). Tous ces êtres qui ne peuvent — tout au moins d'après ce qu'on sait des lois ordinaires de la Providence — être placés au nombre des élus, mais ne méritent point l'enfer, constitueraient une classe de *déshérités*, dont le nombre réduit, dans de larges proportions, les prétentions de la thèse sévère du très grand nombre des réprouvés.

D'autre part, ne minimisons pas les effets réels de la grâce divine dans les âmes même les plus

ignorantes de la révélation chrétienne, dans les âmes chrétiennes « en état de péché mortel », et même chez ceux qui, croyant lutter pour un idéal supérieur — tel S. Paul avant sa conversion — se font les adversaires de la religion du Christ. Nous ne pouvons juger de l'intérieur des âmes, et nous ne pouvons préjuger de l'action divine en elles. Ce que nous pouvons affirmer sans crainte, c'est que Dieu, qui veut sincèrement le salut de tous, ne laissera aucune âme sans le secours nécessaire à son salut. Les catholiques ont l'Eglise et les sacrements ; — les schismatiques sont pratiquement dans une situation presque aussi favorisée, s'ils sont de bonne foi dans leur opposition au pape ; — les protestants ont gardé les sacrements de baptême et d'eucharistie (hélas ! sans la présence réelle, tout au moins en l'absence d'un véritable sacerdoce) ; mais ils ont foi au Christ rédempteur ; — les religions monothéistes (judaïsme, islamisme) présentent à leurs adeptes la foi au Dieu rémunérateur. Ce n'est pas faire preuve d'un optimisme exagéré que de trouver dans les religions qui ont conservé une part plus ou moins grande de vérité un véhicule, pour beaucoup d'âmes, de la foi salutaire qui les justifiera. Quant aux infidèles qui sont dans l'ignorance invincible, l'acte de foi est réalisable en eux — S. Thomas a envisagé le cas (*De veritate,* q. 14, a. 11, ad 1) soit au contact d'un prédicateur de la foi, soit en raison d'une inspiration intérieure.

Insistons sur cette dernière explication, en reproduisant ici une belle page de l'auteur auquel l'on s'est déjà référé :

Puisque la vérité surnaturelle n'est pas proposée extérieurement par le ministère des hommes, Dieu l'inspirera intérieurement, pourvu que le païen se prête à l'action de la grâce. Croire en Dieu rémunérateur surnaturel et, dans son abandon à la Providence, enfermer *implicitement* une vraie foi au Médiateur, donner son assentiment à la foi en raison de l'autorité de Dieu, telles sont les conditions à remplir au début de la justification. Comment l'inspiration intérieure permet-elle de les réaliser ?... Dans quelles expériences humaines peut s'insérer l'action divine, afin d'y amorcer le surnaturel ?

Tout homme désire le bonheur : avant même d'avoir commencé sa vie raisonnable, il le recherche d'instinct ; une fois maître de ses facultés et de l'orientation de sa conduite, il se le propose comme fin de son activité. A ce moment, il est vrai, une alternative plus ou moins nettement perçue se présente à son libre choix. Lui est-il loisible de rapporter tout le reste à soi-même, de faire tout concourir à la satisfaction de ses désirs, de se faire centre de tout ? Cet égoïsme, qui se heurterait à d'autres, n'est pas sans péril et il est impuissant d'ailleurs à s'assouvir toujours comme il voudrait : les forces aveugles le contrarient, les droits d'autrui le limitent, la brièveté de la vie l'exaspère, finalement la mort le surprend et l'abat. Mais alors, si l'on ne se suffit pas à soi-même, où trouver sa béatitude et comment parvenir à sa véritable fin ? L'être raisonnable, sous l'impulsion des premiers sentiments moraux qui s'éveillent, voit s'éclairer et se préciser progressivement les termes de ce problème. Selon le mot de S. Thomas, « il délibère » sur sa destinée. A lui de comprendre que, pour se donner, au bout du compte, le bonheur suprême, il doit renoncer présentement à une jouissance passagère illégitime, obéir au devoir, se donner au bien; afin d'avoir Dieu, il doit tout rapporter à Dieu, consacrer sa vie à Dieu...

Il ne s'agit évidemment que d'une connaissance encore confuse de Dieu ; mais cette connaissance confuse sera suffisante pour orienter l'âme, aidée par la grâce divine qui ne fait défaut à personne, vers le surnaturel...

L'infidèle n'attend plus de ses ressources le vrai bonheur ni le moyen d'y parvenir. En venant à son aide, Dieu lui fera entrevoir *confusément* la grandeur du don surnaturel ; il lui inspirera l'idée que la rémunération céleste dépasse l'esprit humain, de même que la conquête de la béatitude par l'accomplissement du bien est au-dessus des forces humaines ; il se révèlera à lui comme ce Quelqu'un de tout-puissant et de tout-bon, qui est à la fois son Maître et sa Fin dernière, sa Providence et son Salut. (L. Capéran, *op. cit.*, p. 124-127 (passim).

Ainsi, nous pensons qu'en certains cas extra-normaux (c'est-à-dire en dehors des règles habituelles de la Providence dans l'ordre présent de l'humanité rachetée par le Christ) — ce qui ne signifie pas nécessairement cas exceptionnels et rares, — Dieu, par une grâce d'illumination intérieure révèle à l'homme ignorant, mais honnête et sincère avec lui-même, le minimum de vérités requises pour le salut et se manifeste lui-même confusément comme l'auteur de cette illumination. Souvent il usera des bribes de vérités religieuses qui se rencontrent dans le milieu où a grandi l'infidèle, pour favoriser la conversion intérieure de celui-ci vers sa fin surnaturelle.

Nous croyons lire un nouveau scrupule dans l'avant-dernière partie de la lettre du correspondant, et c'est là sa QUATRIÈME DIFFICULTÉ. *Le ch.* XI *de l'épître aux Romains ne semble-t-il pas apporter pour ainsi dire une absolution générale à toute faute, tant aux juifs qu'aux païens ? : « Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous* » (c. 32).

Ne tombons pas d'un excès dans l'autre. Il ne s'agit pas, dans ce texte, d'affirmer le salut de tous les hommes, mais de rappeler la miséricorde divine à l'égard de tous. Dans les versets précédents, Paul a rappelé la révolte des Juifs contre Dieu, faisant suite à celle du monde païen : ainsi Dieu les a successivement enfermés dans la désobéissance :

Les uns se trouvaient loin de lui ; et quand il les a appelés, ils savaient bien qu'ils n'avaient rien fait pour mériter cet appel, et que celui-ci était, par conséquent, pure grâce, pure miséricorde. Les Juifs étaient trop portés à croire que les dons divins leur étaient dus ; et c'est pourquoi il a fallu les plonger à leur tour dans la situation qui était jadis celle des païens, afin de les ramener aux sentiments qui conviennent à tout homme en face de Dieu, pour qu'ils puissent recevoir sa grâce et sa miséricorde (A. Viard, O. P., Bible Pirot-Clamer, *Epître aux Romains*, p. 132).

Il s'agit donc uniquement pour Dieu de montrer sa miséricorde à l'égard des hommes, païens et juifs, pareillement prisonniers de leur désobéissance. Rien dans le texte n'indique que la miséricorde divine ait procuré à tous effectivement le salut.

Une pensée dominera notre conclusion. C'est placer le problème du succès de la Rédemption sur un terrain contestable que d'envisager unique-

ment le nombre des élus ou celui des réprouvés. Affaire de quantité ? Non ! mais problème, si l'on peut dire, de *qualité*.

D'une part, les triomphes de l'Eglise marquent les victoires de la Rédemption dans le monde. Conquêtes et victoires sur le paganisme, pendant les trois premiers siècles de notre ère ; conquêtes et victoires dans le domaine de la foi et dans celui de l'apostolat, nonobstant les hérésies sans cesse renaissantes, au cours de la longue élaboration des formules chrétiennes ; conquêtes et victoires de la civilisation du Christ sur la barbarie envahissant et ruinant l'Empire romain. Et la stabilité invaincue de l'Eglise de Rome aux années déconcertantes de l'âge de fer, succédant au renouveau de l'époque carolingienne... Toute l'histoire de l'Eglise est faite de luttes et immanquablement des triomphes qui ont toujours suivi les défaites apparentes et passagères : l'âge d'or du XIII[e] siècle, de la chrétienté médiévale après les convulsions de l'hérésie albigeoise. La Renaissance, la Réforme ont écrit de bien tristes pages dans cette histoire ; mais quelles pages glorieuses ont relaté les exploits des missionnaires du XVI[e] siècle, allant porter aux mondes récemment découverts les bienfaits de la Rédemption ! Et, depuis cette époque, le mouvement ascendant de l'expansion chrétienne ne s'est pas arrêté. Aujourd'hui, plus et mieux qu'aux temps apostoliques, malgré les défections, malgré les obstacles, malgré les persécutions, malgré les reculs momentanés, l'Eglise est en progrès dans le monde entier. La Rédemption n'aurait-elle abouti qu'à ce résultat de « planter » l'Eglise dans le monde de manière à la manifester comme « un étendard levé aux yeux des nations » qui « appelle à soi ceux qui ne croient pas encore » — c'est ainsi que s'exprime le concile du Vatican — ce serait déjà un résultat magnifique. Loin de montrer un échec de Dieu dans la rédemption du monde, cette œuvre montre au contraire combien le « prince de ce monde » a vu son empire ébranlé et son influence diminuée.

Mais d'autre part, même en admettant que la Rédemption n'ait pas eu comme effet de procurer à l'humanité un nombre d'élus plus considérable que le nombre des réprouvés, il ne s'ensuit pas qu'elle ait été un échec pour Dieu. Il s'agit de savoir si la Rédemption n'est pas intervenue dans l'ordre de la Providence pour en faire *le meilleur ordre possible*, étant donné les éléments dont cet ordre est constitué. On connaît la thèse catholique de l'optimisme *relatif* du monde présent.

De toute évidence, Dieu ne peut pas faire qu'une chose soit autre ou meilleure que ne le comporte sa nature : l'homme ne peut pas être un ange. Mais en dehors de l'essence qui est fixe et ne comporte ni moins ni plus, il y a les qualités des êtres, leurs rapports entre eux, par exemple : la vertu, la science, l'amitié, la justice. Et, à l'égard de ces biens, Dieu peut, à coup sûr, faire les choses meilleures qu'elles ne sont. Aux partisans de l'optimisme *absolu*, S. Thomas oppose l'argumentation suivante : l'idée d'un monde meilleur que celui qui existe ne renferme pas de contradiction. Ce monde meilleur est donc possible et, s'il est possible, il est réalisable par la toute-puissance divine. Toutefois, Dieu ayant arrêté son choix sur le monde actuellement existant, il semble contraire à sa bonté ainsi qu'à sa sagesse de supposer qu'il n'ait pas tiré le meilleur parti possible des éléments dont ce monde est composé. Telle est la thèse de l'optimisme *relatif*, communément admise par les théologiens. D'une manière concise et nette, S. Thomas marque la différence des deux optimismes. Il se demande si Dieu pouvait faire mieux (*melius*) qu'il n'a fait, et il répond : « Si mieux est pris *substantivement*, oui ; si mieux désigne seulement un *adverbe*, non. » (I[a], q. 25, a. 6, ad 1). Autrement dit, Dieu pouvait réaliser un monde meilleur ; cependant avec les éléments dont est constitué ce monde, il ne pouvait faire mieux. (*D. T. C.*, XV, 3347).

Appliquons ce principe de l'optimisme relatif au cas qui nous préoccupe. Nous pourrons ainsi raisonner : il eût été possible, sans doute, que tous les hommes sans exception aient été, par la Rédemption, mis en possession du bonheur du ciel. Mais un tel résultat n'aurait pu être obtenu qu'à la condition de supprimer les cadres naturels de l'exercice de la liberté humaine et d'y introduire un élément surnaturel, dont l'intervention peut être justifiée en certains cas très spéciaux comme celui de l'âme de Jésus-Christ ou encore de la Très Sainte Vierge. Mais, généralisée pour l'ensemble de l'humanité, cette intervention divine eût été, à coup sûr, contraire à la sagesse et à la providence qui veut que les êtres soient gouvernés selon leur nature : l'homme devait conserver sa puissance morale et physique de faire le bien ou de faire le mal. En plus de cette première remarque, il est certain que, dans l'ordre présent du monde, le bien est fréquemment, sinon toujours, en connexion avec de nombreuses fautes qui sont le principe et la raison de la damnation d'un certain nombre. C'est sur cet ensemble que s'est arrêté le choix divin, choix qui veut réaliser tout le bien, dont le mal physique ou moral est l'occasion déterminante: qu'on songe aux œuvres d'apostolat et de charité, aux expiations offertes par des âmes héroïques pour la conversion des pécheurs, au mérite de ceux qui souffrent persécution pour le Christ, et, d'une manière plus générale, à l'action incessante de l'Eglise, dépositaire du trésor des grâces rédemptrices, cherchant, sur tous les points du globe, à y faire participer les hommes les plus déshérités. Ce tableau réconfortant du bien accompli, quels que soient le regret et la tristesse éprouvés à la pensée de ceux qui n'en profitent pas, est la meilleure réponse à faire à la question posée au début de cette consultation : *La Rédemption est-elle pratiquement un échec ?*

A. MICHEL.

REFLEXIONS SUR UN SLOGAN

On nous demande ce qu'il faut penser de la maxime suivante :

« *Mieux vaut nier Dieu et mourir pour la justice que d'adorer un Dieu qui ne demanderait pas de mourir pour la justice !* »

Au premier abord, cette phrase nous blesse comme un blasphème. Peut-on nier Dieu, quand on l'a connu et aimé ?... Peut-on le nier, sans anéantir (réduire à néant) toute valeur positive ?

toute valeur s'origine en lui, seule Source de l'être et du bien.

A retourner cette maxime, elle paraît forgée par une âme qui a le vif sentiment de la Justice de Dieu et de son engagement dans l'histoire des hommes. Un de ces paradoxes, lancés comme un coup d'aiguillon pour secouer la torpeur des chrétiens ou l'incroyance pratique de trop de croyants. Reconnaître la bonne intention de son auteur ne dispense pas d'un effort de pensée. Peut-on se rallier à son slogan comme à l'expression de la vérité ?

Il est difficile de faire cet examen sans connaître le contexte. N'ayant reçu aucune indication à ce sujet et n'ayant pu le repérer dans des articles parcourus un peu au hasard de mes souvenirs, je proposerai sous toute réserve quant à son objectivité, le commentaire suivant.

Deux attitudes ou deux personnages sont campés devant nous. Un jugement de préférence est prononcé. Essayons donc de comprendre chacune de ces attitudes ou d'entrer en communication avec ces deux personnages. Il nous restera à apprécier l'ordre de préférence qui nous est proposé.

1re ATTITUDE : *Mourir pour la justice*

On ne dit pas que ce premier personnage ait « renié » Dieu, mais simplement qu'il le « nie ». Qu'est-ce que cette négation de Dieu alliée à un tel amour de la justice ? Ne serait-ce pas le refus d'une fausse représentation de Dieu en images puériles, ou d'une fausse conception d'un Dieu impuissant en ce monde et mythe de consolation pour l'au-delà ? Ce refus ne serait pas incompatible avec l'adhésion à cet Absolu de Justice qui est Dieu en sa réalité. En somme, négation verbale recouvrant l'adhésion à la réalité de Dieu.

« Le refus spéculatif de Dieu comme fin et comme règle suprême de la vie humaine (a écrit Maritain) n'est pas nécessairement, pour tel esprit aveuglé, le refus pratique d'ordonner sa propre vie à ce même Dieu dont il ne sait plus le nom... Sous des noms quelconques, qui ne sont pas celui de Dieu, il se peut (nul ne le sait que Dieu même), il se peut que l'acte intérieur de pensée produit par une âme porte sur une réalité qui de fait soit vraiment Dieu. Car du fait de notre infirmité spirituelle, il peut y avoir discordance entre ce que nous croyons en réalité et les idées par où nous nous exprimons à nous-mêmes ce que nous croyons, et prenons conscience de notre croyance. A toute âme, même ignorant le nom de Dieu, même élevée dans l'athéisme, la grâce propose, au moment où cette âme délibère d'elle-même et choisit sa fin ultime, la grâce propose comme objet, comme chose à aimer par dessus tout, sous quelque nom que cette âme se représente cette chose, — mais alors (et c'est toute la question, et Dieu seul le sait), en pensant sous ce nom *autre chose* que ce qu'il signifie, en allant au-delà de ce nom d'idole, — la Réalité absolument bonne méritant tout amour et capable de sauver notre vie. » (Maritain, *L'Humanisme intégral*, p. 73. Du même, plus récemment, *Raison et raisons*, p. 131 - 165, cité dans Häring, *La Loi du Christ*, t. II, p. 36, note 8).

Il se peut donc que, dans son idéal de Justice, telle âme atteigne Dieu. Je ne dis pas que quiconque se fait le champion de la justice atteint présentement Dieu. Il peut n'être qu'en chemin vers lui. Il peut confusément entendre un appel venu d'une autre région, de quelqu'un... Comme elle est mystérieuse cette voix de celui qui appelle à travers les expériences humaines ! Et comme elle est mystérieuse cette découverte, — en la conscience de celui qui cherche, — que cette justice pour laquelle il se sacrifie, s'impose à lui inconditionnellement ; on ne la conquiert pas, on s'y soumet, on l'accueille ; elle est quelqu'un ! Alors nier Dieu n'est que négation verbale ; et mourir pour la justice est en fait livrer sa vie à Dieu.

En est-il toujours ainsi ?

« *Nier Dieu* » peut exprimer une volonté plus radicale de n'accepter que ce qui vient de l'homme, ce qui est jugé et mesuré par sa raison. Un refus à priori de tout autre salut qui ne serait pas conquête de l'homme. Cet attachement délibéré au salut de l'homme par l'homme ferme la voie au salut offert par Dieu. Et le cheminement de la grâce esquissé plus haut est bloqué au départ.

« *Mourir pour la justice* ». Mais dira-t-on, le fait de mourir pour la justice n'est-il pas l'indice qu'il y a, en pratique une faille dans le système théorique ? L'absolu s'y réintroduit.

Pour se prononcer, il faudrait sortir de l'ambiguïté. La justice est une valeur ambiguë. De quelle justice s'agit-il ? Idéal qui transcende l'homme et auquel il se soumet, et par lequel se prépare ou s'accomplit sa soumission à Dieu ? ou justice, œuvre et conquête de l'homme ?

« *Mourir pour la justice* » ne suffit pas à dissiper cette ambiguïté. Ce critère n'est pas décisif. Les passions humaines peuvent mimer l'héroïsme en des accès de fanatisme. Des causes purement terrestres peuvent, non sans héroïsme, mimer la sainteté. Que penser de ces amants risquant leur honneur et leur vie pour une maîtresse ? Que valait le sacrifice de ces jeunes allemands de 1940 affrontant la mort pour leur Führer ? Et dans le combat pour la justice, qu'est-ce le sacrifice d'une vie humaine, de ma propre vie, — qui s'accompagnera certes de courage et de grandeur, — après que le matéralisme l'a réduit à un phénomène éphémère, comme la vague qui bat un instant la falaise et disparaît, relayée par une autre, sans laisser trace d'elle-même ?

Jusqu'ici nous avons considéré le cas de celui qui ignore Dieu. Que dire de celui qui l'a connu et aimé ? On peut perdre la foi, en se laissant prendre à la séduction de l'immédiat. Coupée de sa source divine, la justice est désormais mutilée ; elle risque de devenir une pseudo-justice, l'ordre de la discipline totalitaire, ou du déterminisme, ou d'autres techniques humaines. Les hommes s'évertuent à creuser « des citernes crevassées », malgré les avertissements de Jérémie (II, 13). Mais qui écoute Jérémie ? D'autres prophètes plus à la page captent l'attention.

* *

2e ATTITUDE : *Adorer un Dieu indifférent à l'injustice*

L'adoration est l'hommage de tout notre être à Dieu, — non seulement de ce que nous avons, mais de ce que nous sommes. Elle atteint le fond de

notre personne. Elle nous engage totalement à l'égard de Dieu.

Cette adoration du Dieu vivant entraîne-t-elle, se demandera-t-on, le sacrifice de notre vie pour la justice ? en sorte qu'imaginer un Dieu ne réclamant pas ce sacrifice serait avilir le concept de Dieu et adorer une idole ?

En un premier sens, on ne conçoit pas, en effet, qu'il n'y ait pas une telle exigence en Dieu. Il est lui-même la Justice, au sens le plus riche. Justice que nous pouvons concevoir comme exigence de sa Vérité et de sa Sainteté, réclamant l'hommage de toute créature. Il faut être prêt à mourir pour cette Justice primordiale, fondement de tout l'ordre créé. Le Christ et les martyrs ont donné l'exemple.

S'agit-il de la justice réfractée en un ordre humain, reliant les personnes, organisant le réseau des relations de tous ordres, précisant la répartition et la délimitation des biens temporels ? Nous parlons de combat pour la justice. Dieu y est-il impliqué ? Oui encore. Un ordre de justice se conçoit par rapport aux personnes et à leur destinée : Dieu. Aussi attenter à la personne, c'est atteindre son Auteur. « *Mihi fecistis* ». La violation des droits essentiels ou de droits importants est un péché grave. Dieu demande que l'on préfère cette justice à notre propre vie. « Plutôt mourir que de commettre un péché mortel. » Et l'on sait combien Dieu dans la Bible intervient avec force contre l'injustice humaine : Amos, II, 6-8 ; Isaïe, III, 13-15 ; I Reg., XXI, 19-23, épisode de la vigne de Naboth ; Jac., V, 4, texte utilisé par Léon XIII dans *Rer. Novar.*, etc...

Peut-on concevoir un Dieu qui ne s'engagerait pas dans l'histoire humaine et ne nous demanderait pas pareil engagement au service de la justice ? Hélas ! certaines mentalités donnent à penser que telle est leur notion de Dieu.

Ainsi un propriétaire considère facilement un Dieu-Souverain, garant et protecteur de ses possessions ; il comprend moins facilement sa situation d'intendant devant Dieu, responsable d'une gestion qui doit être profitable à la communauté des hommes et non à son seul avantage.

« Que ce Dieu fasse prospérer mon entreprise, je le comprends ; mais que mon fils ou ma fille prennent la condition ouvrière pour sauver le monde du travail, c'est de la folie ! Dieu n'en demande pas tant ! »

« Que les enfants de mes ouvriers se voient ouvertes les classes des lycées et facultés comme à mes enfants, et demain puissent leur commander ! ou qu'en Afrique, des Arabes et des Noirs puissent accéder au pouvoir, devenir mes égaux, voire mes supérieurs ! *Absit !* Cela n'a rien à voir avec la religion. Ce n'est que de la démagogie. Pourquoi mêler Dieu à nos querelles politiques ? »

Ces exemples ne nous aident-ils pas à diagnostiquer une singulière idée de Dieu ? Est-ce le Dieu vivant de la Révélation et le Père des pauvres ? Ou une force bienfaisante, qui maintient un ordre statique où nous nous trouvons privilégiés (ordre qui est peut-être plutôt désordre établi) ? On repousse un Dieu qui (par la voix de l'Eglise adaptant à notre époque les interventions des Prophètes et des Apôtres) proteste contre un système économique qui trahit les intentions divines. On opte, en somme, pour un Dieu en qui sont projetés les petitesses et les égoïsmes humains. On opte pour une idole.

Cependant ne nous attachons pas trop à cette conclusion. La psychologie de l'homme est complexe. Sa conduite n'est pas toujours dans la logique de sa foi ; et l'on ne peut inférer de la bonne conscience dont il couvre ses injustices, qu'il est devenu l'adorateur d'une idole. Que d'exemples on pourrait apporter de ces contradictions intimes ! Comment, par exemple, le pécheur, se détournant de Dieu pour s'attacher à un bien passager, ne perd-il pas l'espérance, puisqu'il se détache de son Souverain Bien, objet de l'espérance ? Par un semblable illogisme, une indifférence à l'injustice peut aller de pair avec la connaissance de Dieu dans la foi théologale. Cette adhésion au Dieu Vivant et Vrai devra être le point de départ d'une mise au point, d'une découverte des exigences de la foi, d'un engagement au service de la justice ; cette mise au point est à concevoir comme le passage de l'imparfait au plus parfait par élimination des préjugés, des lâchetés, des compromis, qui obscurcissent le regard de la foi.

D'ailleurs le Dieu de Justice est aussi Dieu de Miséricorde. Ses exigences ne tombent pas sur nous avec la brutalité des dictateurs de ce monde : « Vous n'êtes plus dans la ligne ; vous n'avez plus qu'à disparaître ! » Dieu est pitoyable à nos faiblesses et à nos ignorances. Il attend patiemment. Il s'efforce, par de multiples moyens de nous ramener ou de nous hausser à la pratique d'une véritable justice inséparable de l'adoration « in spiritu et veritate » qu'il attend de ses fils.

3° *La comparaison*

Qu'est-ce qui vaut le mieux ?

Pour se prononcer sur ce jugement de valeur demandons-nous quel est l'absolu auquel il se réfère : la justice ou Dieu ?

S'il s'agit de la justice accomplissant l'homme par l'homme, la vie n'a de sens que dans la première attitude et la deuxième est le type de l'aliénation religieuse.

Mais pour nous et en toute vérité, le point de référence ne peut être que Dieu, et la meilleure attitude est celle qui nous rapproche de Dieu. C'est dans cette optique que nous nous demanderons que penser du slogan ?

Celui qui, repoussant une fausse conception de Dieu, le trouve en réalité dans son idéal de justice celui-là est sans doute en meilleure position que l'adorateur d'une idole qui garantit son égoïsme.

Mais le négateur de Dieu qui se sacrifie pour une justice, fruit de sa pensée et de ses œuvres conquête humaine impliquant refus d'un salut donné d'En-Haut, celui-là se sacrifice en vain et perd tout, même ce qu'il croit conquérir.

Au reste l'adorateur de l'idole ne l'est peut-être qu'en apparence, dans la signification que nous donnons à sa conduite. Alors sa foi en Dieu reste un principe de salut. Elle peut approfondir son adoration et entraîner une conversion au zèle pour la justice. A ce point de vue, mieux vaut l'adora

...ion imparfaite, mais susceptible de croissance, que ...e refus de Dieu, barrant la route à l'espérance.

* *

On me dit que cette maxime a été vue affichée ...n certains presbytères, offerte ainsi à la méditation des fidèles qui y ont accès. Un tel slogan fait choc ; il peut secouer certaines torpeurs.

Cependant sa forme paradoxale peut donner à penser que la justice pourrait se trouver hors de la foi en Dieu. A cause de cette équivoque et à cause de l'impression pénible laissée par les premiers mots sonnant comme un blasphème, non, il est bien préférable ne pas l'afficher !

A. TILLET.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Communion des vieillards

Q. — Le canon 849 permet de porter la Sainte Communion aux infirmes.

Les vieillards, qui sont hospitalisés dans une maison de repos, peuvent-ils être compris dans les infirmes, même s'ils sont dans la possibilité de faire de petites promenades dans le parc de la maison ?

R. — Le terme *infirmi*, employé au canon 849, désigne, d'une manière générale, celui qui a une santé débile, faible, celui qui est maladif, souffrant, indisposé. Le Code le reprend quand il est question de l'extrême-onction (c. 940-944). Ailleurs, il parle des *ægroti* : il fait, par exemple, aux curés, un devoir d'apporter un soin empressé et une grande charité à aider les malades de sa paroisse, surtout ceux qui sont près de mourir, en les réconfortant avec sollicitude par les sacrements, et en recommandant leurs âmes à Dieu (c. 468, § 1) ; ou encore, le can. 900 précise que « toute réserve cesse lorsque se confessent des malades qui ne peuvent quitter la maison... »

Infirmus a donc un sens plus large que *ægrotus*. D'ailleurs, dans les indults particuliers concédés avant l'actuelle discipline du jeûne eucharistique, il était souvent question des malades dans les hôpitaux, des femmes enceintes, de personnes qui, d'une façon générale, ne peuvent se rendre commodément à l'église. Au reste, la Constitution *Christus Dominus* parle des « infirmi, etiamsi non decumbant... » Il semble donc bien que « les vieillards qui sont hospitalisés dans une maison de repos » peuvent être compris dans les infirmes, même s'ils sont dans la possibilité de faire de petites promenades dans le parc de la maison ; les termes employés par le Code, la pratique et la jurisprudence actuelles, la tendance de la discipline, paraissent permettre cette interprétation.

M. H.

Lieu de la confession des femmes

Q. — Pouvez-vous nous éclairer sur les points suivants :

1° Est-il certain qu'il est interdit de confesser les femmes hors du confessionnal sauf en cas de maladie (en paroisse — cas des camps de jeunesse, cas de la parenté) ?

2° Est-il certain qu'on doive utiliser une « grille » de séparation lorsque l'on confesse des femmes hors du confessionnal ?

3° L'absence de cette grille qui paraît rigoureusement exigée par le canon 909 oblige-t-elle « *ad validitatem* » ou seulement « *ad liceitatem* ». Sur ce point surtout il y a une différence d'opinions et un profond silence des commentaires consultés ?

R. — Le canon 908 pose d'abord le principe quant au lieu où doivent être entendues les confessions : Le lieu propre de la confession sacramentelle est l'église ou l'oratoire public ou semi-public.

Le canon 909 parle, dans son § 1, du confessional pour entendre les confessions des femmes : il devra toujours être placé dans un lieu accessible et visible, généralement dans une église ou oratoire public ou semi-public, où les femmes ont accès ; ce confessionnal, ajoute le § 2, sera muni d'une grille fixe à petits trous, se trouvant entre le pénitent et le confesseur.

Enfin, le c. 910 prévoit les exceptions à ces règles : On n'entendra pas les confessions des femmes hors du confessionnal, si ce n'est pour un motif d'infirmité ou pour une autre nécessité (on a ici la réponse à la première question posée) et en prenant les précautions que l'Ordinaire jugera opportunes. Les confessions des hommes peuvent être entendues même dans les maisons privées.

La sévérité de ces prescriptions s'explique par la dignité qui doit entourer l'administration du sacrement de pénitence. Certes, on doit faciliter aux fidèles la réception de ce sacrement — *sacramenta propter homines* — non pas toutefois de façon telle que cela apparaisse comme chose banale. Il s'agit de l'application des fruits de la Passion du Christ, dont le souvenir est rappelé explicitement dans la formule d'absolution. Il est donc normal que ce sacrement soit administré dans un lieu sacré. D'ailleurs, au sujet du canon 910, § 2, une réponse de la Commission d'interprétation du Code, en date du 24 novembre 1920 (*A.A.S.*, XII, 1920, p. 575 ; cf. *N. R. Th.*, 1921, p. 157 ; *Ami*, 1921, p. 25) précise que, quand la confession des hommes se fait dans une église ou un oratoire public, elle doit être reçue normalement au confessionnal.

Quelle est la gravité de ces prescriptions ? Vermeersch-Creusen (*Epitome juris canonici*, t. II, éd. 6ª, 1940, n° 197) commente : « Consulendæ igitur sunt ordinationes diœcesanæ. Grave per se censent excipere mulierum confessiones extra sedem confessionalem seu sine crate interposita ; eas audire in loco non patenti, per se non excedit veniale. »

De son côté, Génicot-Salsmans (*Institutiones Theologiæ moralis*, ed. 10ª, 1922, vol. II, n° 268), écrit : « Graviter delinquit qui feminarum confessiones, excepto necessitatis casu, audit extra adjuncta supra descripta, cum facile inde gravia

scandala oriantur. Non videtur tamen id grave fore, si quis semel vel iterum id agat in iis adjunctis locorum et personarum, quæ moraliter omne hujusmodi periculum removeant. » Génicot cite alors le cas d'une riche matrone et insigne bienfaitrice de l'église, que cela ennuie d'attendre longtemps à l'église où, en hiver, elle risque d'attraper froid : pour ces motifs, elle demande au curé de vouloir bien la confesser chez elle. Le seul fait de devoir attendre avec tout le monde... comme à confesse, n'est pas une raison suffisante, répond l'auteur. Le second motif — risque de contracter du mal — peut être admis plus facilement, si est écarté tout péril de scandale. Mais, ajoute l'auteur, pourquoi ne pas convenir à l'avance d'un jour et d'une heure où cette dame sera sûre de n'avoir pas à attendre, pour venir se confesser à l'église ?

On peut donc répondre aux questions posées :

— 1° Le canon 910, § 1, prévoit non seulement le motif d'infirmité, mais une autre vraie nécessité, pour entendre les confessions des femmes hors du confessionnal. L'Ordinaire pourra avoir ordonné certaines précautions. On pourra avoir, par exemple, une femme qui désirera profiter du passage d'un prêtre dans la localité pour se confesser à lui, et le prêtre en question ne pourra entendre sa confession à l'église, cette personne ne désirant pas que le curé apprenne qu'elle s'est confessée à tel prêtre. D'autres motifs pourront intervenir.

— 2° Quand on confesse les femmes hors du confessionnal mais dans l'église, on pourra parfois dresser cette grille de séparation, et on le fera autant qu'on le pourra ; mais on n'a pas encore trouvé la grille portative que le prêtre emporterait avec lui pour le cas où il aurait à entendre la confession de femmes !

— 3° Que l'on relise enfin le canon 11 : « Irritantes aut inhabilitantes eæ tantum leges habendæ sunt, quibus aut actum esse nullum aut inhabilem esse personam expresse vel æquivalenter statuitur.» Rien, dans les canons 908, 909 et 910, ne précise expressément ou équivalemment, que les confessions entendues en dehors de ces prescriptions, seraient invalides. Ces canons obligent donc seulement sous peine d'illicéité, et il n'est pas à s'étonner du profond silence des commentaires consultés.

N.-B. — Il est évident qu'il est ici question de la confession des femmes en général, et non pas des religieuses : pour celles-ci existent des dispositions spéciales, que l'*Ami* a commentées à plusieurs reprises au cours de ces dernières années.

M. H.

Le problème des petits cierges !

Q. — Dans de nombreuses églises et lieux de pèlerinages, on voit des chandeliers pour brûler des cierges devant un autel ou une statue. Généralement on y trouve également des cierges de dévotion à acheter, au mur ou sur une table à côté du chandelier. C'est certainement pratique pour les fidèles et favorise l'offrande de cierges.

Je me demande si une telle pratique n'est pas contraire au canon 142 qui défend le commerce aux clercs. Car les cierges achetés au grossiste pour 20 ou 30 frs sont marqués, pour la vente à l'église, 40 ou 50 frs (sur le conseil du grossiste qui les livre). Comme justification on allègue que malgré la taxation des cierges, c'est une offrande libre que font les fidèles. Puis, cette augmentation du prix est un revenu pour l'église, plus commode que les quêtes pour boucler le budget ou faire exécuter des améliorations et embellissements du sanctuaire...

R. — Nous pensons pouvoir rassurer notre consultant — et beaucoup d'autres avec lui. — Le canon 142 émet une interdiction : « Il est interdit aux clercs d'exercer, par eux-mêmes ou par d'autres, le négoce ou le commerce (*negotiationem aut mercaturam*), soit dans leur propre intérêt, soit dans celui d'autrui. »

On sait qu'une intervention de la S. C. du Concile, en date du 22 mars 1950, vint expliquer et renforcer la portée de ce canon. On en trouvera le texte dans la *Doc. cath.* du 18 juin 1950, p. 782, et dans l'*Ami*, 1950, p. 449 ; et un commentaire autorisé dans la *N. R. Th.* (juil.-août 1950, p. 732). Ce texte prévoit une excommunication *latæ sententiæ* réservée *speciali modo* au Saint-Siège contre le délinquant, et si cela ne suffit pas, prévoit la dégradation possible, « si le cas le comporte. ».

Toutefois, on voit que l'on est ici dans le cas d'une loi qui prévoit une peine, et limite le libre exercice de droits. Selon le canon 19, elle est donc à interpréter strictement. De plus, le canon 18 stipule que les lois doivent être interprétées selon la signification propre des termes, considérée dans le texte et le contexte ; si un doute ou une obscurité subsiste, on recourra à la fin et aux circonstances de la loi, et à la *mens legislatoris*.

La pensée du législateur a eu l'occasion de s'exprimer depuis bien longtemps, et toute une législation existe déjà dans les *Décrétales de Grégoire IX* (L. III, tit. L, *Ne clerici vel monachi sæcularibus negotiis se immisceant*, cc. 1-6). Elle est reprise par le Concile de Trente, Sess. XXII, *De reform.* c. 1. Par la suite, les Congrégations romaines sont intervenues à plusieurs reprises, surtout à propos des pays de mission. Citons la Constitution *Apostolicæ servitutis*, de Benoît XIV, du 15 février 1741, et la Constitution *Cum primum*, de Clément XIII, du 17 septembre 1759. Ce dernier Pontife énumère quelques motifs qui ont fait porter cette interdiction : éviter que les clercs ne se laissent entraîner par la cupidité, l'avarice ou d'autres vices ; qu'ils ne soient pas trop facilement impliqués dans des procès ; qu'ils ne négligent les devoirs de leur vocation et n'encourent le mépris des laïcs... D'ailleurs, dès le temps des *Décrétales*, on voit que c'est la personne même du clerc qui est visée, tandis qu'au contraire se développe l'institution du bénéfice.

Si maintenant on a recours au texte, on voit que ce qui est visé, c'est la personne physique du clerc, et non l'église, personne morale, dont il est curé ou recteur. C'est à lui qu'il est défendu d'être commerçant au sens propre, c'est-à-dire de se procurer des revenus personnels en achetant et revendant des marchandises sans transformation, en faisant du bénéfice. Si donc un clerc s'installait marchand de cierges pour son compte personnel, il tomberait sous le coup de cette interdiction. D'autre part, l'interprétation commune de « *in aliorum*

utilitatem », entend cela : en faveur d'une tierce personne physique, ou des membres de sa famille. Le commerce est défendu dans la mesure où il est exercé au profit de personnes physiques.

Or ici, peut-on dire, d'une part, qu'existent les inconvénients qui, dans la pensée des pontifes, ont justifié cette interdiction ? D'autre part, tout le monde sait bien, — et les fidèles le savent, — que le cierge est revendu plus cher qu'il n'a coûté. Il est entendu que, dans la pensée des fidèles, ils font une offrande à l'église, ils lui assurent certaines ressources, de même que, s'ils demandent des luminaires pour un enterrement ou un mariage solennel, ils savent bien qu'ils paieront largement le prix de la dépense de lumière, et qu'on ne va pas leur installer un compteur spécial qui fonctionnera le temps de la cérémonie. De plus, si le curé profite du prix de gros, les fidèles ne l'obtiendraient pas du grossiste et paieraient le cierge à un prix sensiblement équivalent à celui que fixe le curé, en faisant leur achat ailleurs.

Il s'agit donc bien, comme on le dit, d'une *offrande libre* que font les fidèles en faveur de l'église. D'ailleurs, puisqu'on parle d'employer cet argent au profit d'améliorations et d'embellissements du sanctuaire, rien n'empêche de mettre, à côté des cierges, une pancarte indiquant l'emploi que l'on se propose de faire, du revenu procuré par ces offrandes : toute conscience sera apaisée.

M. H.

Messe pour les âmes du Purgatoire

Q. — Y a-t-il profit pour une âme du purgatoire à ce que messes et prières soient offertes le plus vite possible, ou si elles sont soulagées dès que les honoraires sont versés ou que la résolution est prise de faire, au moment le plus favorable, telle prière ?

R. — Une remarque préalable s'impose ici : tous les moyens que nous employons pour soulager les âmes du purgatoire ne peuvent être offerts à Dieu que *par mode de suffrages*. Qu'est-ce à dire ? — Parce que les défunts ne sont plus soumis à la juridiction du pape, représentant visible de Jésus-Christ *sur la terre*, ils ne sauraient être l'objet d'une sentence de sa part. Le rôle de l'Eglise consiste donc uniquement à présenter à Dieu les satisfactions destinées à payer leur dette; et ce principe vaut pour tout ordre de satisfaction, y compris la sainte messe avec son fruit de propitiation et de satisfaction. Les fidèles vivants gagnent des indulgences, accomplissent des œuvres satisfactoires, offrent ou font offrir le sacrifice eucharistique et en transfèrent la valeur expiatoire aux âmes souffrantes. Lorsque ce transfert est opéré par l'autorité de l'Eglise, cette affectation officielle donne aux pieux suffrages des fidèles une valeur plus particulière, un crédit plus pressant près de Dieu. Mais ce transfert ne saurait être une libération directe prononcée par l'Eglise ; il est simplement *une présentation faite à Dieu* qui seul peut prononcer la diminution ou la libération totale. C'est ainsi que l'Eglise, en accordant des indulgences plénières, en multipliant les autels privilégiés, en permettant la pratique du trentain grégorien, n'a jamais entendu affirmer qu'une chose : la *possibilité* de libérer une âme. L'âme est délivrée, disent les réponses romaines, *si placuerit Deo*.

Il ne s'agit pas, évidemment, de la part de Dieu, d'une application arbitraire des satisfactions et des messes offertes par les vivants pour les défunts. Cette application ne peut être faite par Dieu qu'en s'inspirant de sa sagesse, de sa miséricorde et de sa justice. Il semble bien que les dispositions des défunts, en raison non seulement de leur charité présente, mais encore de leur attitude au cours de la vie terrestre envers les autres membres du corps mystique et de leur soin à procurer aux autres et à se procurer à eux-mêmes des suffrages après la mort, règleront les décisions divines à leur endroit.

Une autre considération retient ici encore l'attention de certains théologiens qui distinguent entre la valeur *propitiatoire* et la valeur proprement *satisfactoire* de la messe. La propitiation se réfèrerait uniquement à l'apaisement de la colère divine provoquée par le péché ; la seconde concernerait la rémission de la peine temporelle due au péché déjà pardonné. Ce point de vue a été mis en relief par F. Cappello et Lehmkuhl. Cappello rappelle tout d'abord que la peine temporelle peut être immédiatement remise en raison de l'efficacité *proprement satisfactoire* de la messe ; mais, ajoute-t-il,

> cette peine temporelle n'est remise que s'il n'existe dans l'âme aucun obstacle à cette condonation. Si l'obstacle existe, il doit être préalablement enlevé par le fruit propitiatoire qui apaise Dieu. A cause de certains péchés ou de certaines négligences dont les défunts se sont rendus coupables sur terre, la justice divine a pu décider qu'en punition de ces fautes, les suffrages des vivants, les satisfactions personnelles, les indulgences, les satisfactions des messes célébrées n'atteindront et ne soulageront tel ou tel défunt, que si ses exigences sont d'abord satisfaites. Ce qui peut se faire soit par les souffrances endurées par l'âme du défunt, soit par les bonnes œuvres offertes par les vivants, précisément en vue d'apaiser Dieu. Et parmi ces bonnes œuvres, le sacrifice de la messe tient la première place (*De sacramentis*, t. I, n. 624, 5). — S'il en est ainsi, dit Lehmkuhl, rien d'étonnant si parfois de nombreuses messes sont nécessaires, si les indulgences ne suffisent pas pour délivrer telle âme déterminée du purgatoire. Car cette âme demeure absoute de ses fautes, mais comme accablée dans les ténèbres épaisses de la colère et de la justice divines. Or il faut d'abord dissiper ces ténèbres par une propitiation intense et continue (*Theologia moralis*, II, n. 238).

C'est enveloppée de ces incertitudes qu'on peut risquer une réponse hésitante à la question posée.

Il est bien évident tout d'abord que célébrer le plus vite possible les messes demandées pour un défunt est un acte qui s'impose au célébrant au nom de la charité sinon de la justice. Le célébrant, en effet, s'inspirera du canon 834 :

> § 1. Les messes pour lesquelles un temps de célébration a été expressément prescrit par le donateur doivent absolument être dites à ce moment-là.
>
> § 2. Si le donateur n'a prescrit expressément aucun temps pour la célébration des messes manuelles :
>
> 1° les messes *pour une cause urgente* doivent être célébrées en temps utile *le plus tôt possible* ;
>
> 2° dans les autres cas, les messes sont à célébrer *dans un temps modique*, selon le nombre plus ou moins grand de messes.

Les exemples de causes urgentes peuvent être pris chez les vivants : demande de guérison dans une maladie grave, conclusion prochaine d'une affaire sérieuse, conversion d'un pécheur en danger de mort, etc. Ces exemples montrent que l'Eglise n'approuverait pas absolument et sans restriction l'affirmation du consultant : le versement des honoraires ou la promesse de célébration de messes suffisant à obtenir immédiatement le soulagement des âmes souffrantes. Si la discipline de l'Eglise exige une célébration rapide des messes en vue d'obtenir des grâces pour des vivants qui sont sous sa juridiction, *a fortiori*, dirons-nous la célébration des messes en faveur des défunts s'impose plus rapidement encore pour présenter à Dieu le suffrage des vivants.

Mais cela dit pour rester fidèle à l'indication du canon 834, d'autres considérations peuvent être apportées pour accorder quelque probabilité à la thèse (en soi trop absolue) du consultant. Trois considérations peuvent, à notre avis, jouer ici.

Tout d'abord, le fait que l'Eglise accepte des messes fondées à perpétuité : il serait inadmissible d'en conclure que les défunts en faveur de qui sont établies ces fondations ne seront délivrés du purgatoire qu'une fois toutes les messes célébrées. Il est donc permis de conclure que l'efficacité des fruits de ces messes a été antérieurement réalisée.

Et c'est là qu'intervient une seconde considération, sur laquelle l'*Ami* a plus d'une fois attiré l'attention de ses lecteurs, l'effet rétroactif de nos suffrages : Dieu connaît d'avance nos interventions et *il peut* en tenir compte pour accorder à des mourants des grâces de conversion, à des morts une libération anticipée, grâce aux prières, aux indulgences, aux messes que nous offrirons ultérieurement pour eux.

Enfin, une troisième considération est suggérée par un petit texte de S. Thomas dans le *Supplément de la Somme*, q. 71. Distinguant dans les suffrages la valeur qui leur vient de l'œuvre « opérante » et de l'œuvre «opérée », S. Thomas ajoute que le « moribond qui s'est assuré des suffrages, entre en jouissance de leurs effets (en ce qui le concerne), même avant leur acquittement », alors qu'en ce qui concerne l'action de l'agent secondaire et de l'œuvre accomplie, l'effet ne se produirait qu'ultérieurement et, par le fait même, demeurerait stérile. Il y a là une indication en faveur de la thèse du consultant.

* *

Mais tout cela est bien incertain et le mieux, le plus prudent est de veiller à la célébration des messes pour les défunts aussi rapidement que possible après leur mort, tout en demeurant dans les limites indiquées par les sages canons 834-837. La liturgie n'invite-t-elle pas à célébrer, sans trop tarder, la messe *pro defuncto* au jour de l'enterrement, les troisième, le septième, le trentième jour après le décès ? Ce sont là des indications.

A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Paul ANCIAUX. — **Le sacrement de Pénitence.** — In-12 de 168 p., 750 fr. — Paris et Louvain, édit. Béatrice-Nauwelaerts, 1957.

L'auteur est trop connu par sa thèse magistrale sur *La théologie du sacrement de Pénitence au* XII^{e} *siècle* (Louvain, 1949), recensée ici même en 1952, p. 57-59, pour qu'il soit nécessaire de le présenter. Sous la plume de M. Anciaux, la présente étude ne pouvait être également que magistrale. Brève, certes, mais si excellemment dominée que tout y est dit. Après un conspectus historique de l'institution pénitentielle et de son ample évolution depuis les origines jusqu'au XIII^{e} siècle, l'auteur dégage les traits essentiels et permanents qui font d'elle un sacrement. Sans doute la pénitence, en tant que mouvement intérieur de l'âme, est-elle depuis toujours l'attitude foncièrement requise du pécheur s'il veut se rapprocher de Dieu ; mais depuis le Christ, cette pénitence personnelle, toujours nécessaire, est prise en charge par l'Eglise et il n'y a plus de vraie pénitence que sacramentelle et ecclésiale : son origine, son « mécanisme », son efficacité, traduisent cette double réalité. De nos jours où nous assistons à un magnifique renouveau du sens de l'Eglise et du mystère, le sacrement de Pénitence est à même de retrouver ses intégrales dimensions. Il n'est surtout plus possible de le comprendre comme une valeur de remplacement se substituant au repentir intérieur. Précisément un livre comme celui-ci, de même qu'il met en œuvre une foule de données positives concernant le rite et la doctrine, aborde avec doigté les divers problèmes (contrition-attrition, par exemple) qui constituent la systématique du sacrement et les résout d'une façon parfaite, appuyé sur une documentation discrète mais de premier choix. Ce livre est à recommander sans réserve.

Paul AUVRAY, Pierre POULAIN, Albert BLAISE. — **Les langues sacrées.** — 144 p. (14 × 19), 300 fr. — Paris, A. Fayard, 1958.

Trois spécialistes initient le lecteur aux « langues sacrées », le premier à l'hébreu et à l'araméen ; le second au grec des Septante, du Nouveau Testament et des Pères ; le troisième au latin biblique, patristique et liturgique.

On ne demandera pas à ce bref ouvrage une étude exhaustive. On y trouvera cependant une foule de renseignements dont nos confrères et les personnes ayant fait des études secondaires « classiques » aimeront à voir l'application dans l'adaptation imposée à ces langues pour les mettre au service de la pensée révélée, des définitions conciliaires, de la théologie et de l'apostolat chrétiens. Pratiquement, c'est pour l'intelligence des textes liturgiques latins que cet ouvrage sera le plus intéressant, le plus utile et le plus précieux.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 20 maii 1958
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)